
Religions en Mésoamérique

La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique (IV)

Sylvie Peperstraete



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1574>

DOI : 10.4000/asr.1574

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 1-14

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Sylvie Peperstraete, « La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique (IV) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 20 juillet 2017, consulté le 16 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1574> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1574>

Religions en Mésomérique

Sylvie PEPERSTRAETE

Directrice d'études

La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique (IV)

LE séminaire 2015-2016 a été consacré à la dernière partie de notre étude de la fonction sacerdotale au Mexique préhispanique. Il nous restait à analyser les mythes mésoaméricains, à la recherche d'archétypes des spécialistes rituels et de données nous éclairant sur la nature de leurs fonctions.

I. Le corpus de mythes et le cadre théorique

Notre corpus de mythes du Mexique central préhispanique est hélas restreint et fragmentaire. À titre d'exemple, l'une de nos sources les plus importantes, l'*Histoire du Mechique*, est, dans la version telle que nous la connaissons actuellement, un assemblage de fragments issus de traditions différentes, certains s'interrompant de surcroît en plein milieu d'une phrase¹. Qui plus est, l'iconographie et les documents pictographiques préhispaniques ne montrant guère plus que des allusions difficiles à interpréter en l'absence d'explications écrites, ces mythes nous sont parvenus par le biais de documents coloniaux. Or, les autorités espagnoles ne se sont intéressées aux religions préhispaniques que dans la mesure où il fallait en connaître les fondements afin de faciliter le travail d'évangélisation, ou bien s'en servir comme justification de la conquête. Dans ce contexte, l'attention des auteurs coloniaux s'est focalisée sur les divinités indigènes et sur les rites les plus spectaculaires, en particulier ceux qui impliquaient des sacrifices humains. Hormis lorsqu'ils évoquaient la Bible, ce qui intriguait les missionnaires, les mythes n'intéressaient pas et n'étaient considérés que comme des enfantillages, qu'on ne rapportait, au mieux, que sous une forme abrégée afin de ne pas ennuyer le lecteur². Il n'est donc guère étonnant que les mésoaméricanistes aient montré moins d'intérêt pour les mythes que pour d'autres aspects de la religion, à quelques notables

1. « Histoire du Mechique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle », éd. É. DE JONGHE, *Journal de la Société des Américanistes* 2 (1905), p. 1-41.

2. Voir par exemple D. DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, éd. R. CAMELO, J. R. ROMERO GALVÁN, Mexico 1995, t. II, p. 25.

exceptions près³. Avant d'entamer notre analyse, nous avons estimé indispensable de poser quelques jalons théoriques, et de délimiter clairement notre corpus.

Jan Assmann définit le mythe comme une « narration sur les dieux dont le début diffère de la fin »⁴. Il s'agirait, donc, de récits (une « narration »), concernant une époque antérieure et révolue (il y a une « fin ») et mettant en scène des protagonistes divins. Nombre d'épisodes relatés par les auteurs coloniaux, comme celui de la création du Soleil et de la Lune à Teotihuacan ou encore celui de l'origine du *pulque*, peuvent tout à fait correspondre à cette définition. Nous la considérons toutefois comme trop restrictive : son application réduit notre corpus à une succession de courtes histoires constituant autant de récits fondateurs d'une série de pratiques⁵, et nous prive de quantités de données utiles pour notre propos.

Nous préférons dès lors la définition proposée par Lambros Couloubaritsis, pour qui le mythe est « un discours complexe à propos d'une réalité complexe où s'enchevêtrent le visible et l'invisible, et qui se déploie selon une logique qui lui est propre et en fonction d'un schème transcendantal qui unifie et régularise l'expérience »⁶. Le mythe ne peut, en effet, être ramené à la seule forme narrative. Tout type de discours peut en relever ; la liste des dieux demeurant dans les différents cieux⁷, par exemple, est une simple énumération mais elle ressort elle aussi du mythe. Plus intéressant encore pour nous, étant donné la part importante de documents pictographiques parmi nos sources, le discours ne doit pas nécessairement être de type verbal ; une image peut tout autant appartenir au domaine du mythe – comme c'est le cas lorsque, sur le « *teocalli* de la guerre sacrée », Huitzilopochtli est représenté aux côtés de Motecuhzoma, tous deux faisant des offrandes au Soleil (voir fig. 1).

Le mythe n'étant pas simple à appréhender, Couloubaritsis le décrit comme « un discours complexe », qui porte non pas sur des histoires concernant un passé lointain mais sur la réalité. Cette réalité est à son tour qualifiée de complexe, car « le visible et l'invisible » s'y enchevêtrent ; c'est là que l'on retrouve les dieux, mais aussi les ancêtres, les différents cieux, les au-delà – c'est-à-dire, de façon plus générale, le monde invisible, qui est articulé au monde visible. Le mythe parle, précisément, de cette articulation entre les deux univers. Ce n'est pas tant la forme du

3. Les monumentales études de M. GRAULICH, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles 1987, et d'A. LÓPEZ AUSTIN, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Mexico 1990, sont d'autant plus incontournables à mentionner ici qu'elles sont à peu près les seules à avoir envisagé les mythes mésoaméricains de manière globale. Précisons que C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques – Le cru et le cuit*, Paris 1974 (1964'), p. 184, n. 2, a préféré écarter ces mythes de son corpus, car « en raison de leur mise en forme par des lettrés, [ils] exigeraient une longue analyse syntagmatique avant tout emploi paradigmatique ».

4. J. ASSMANN, « Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten », *Göttinger Miszellen – Beiträge zur ägyptologischen Diskussion* 25 (1977), p. 13.

5. Par exemple, le mythe de la création de la Terre fonde la pratique du sacrifice humain : suite à son déchirement, la Déesse Terre se met à pleurer et ne veut se taire que si on lui donne des cœurs à manger, et elle ne consent à porter ses fruits que si elle est arrosée de sang.

6. L. COULOUBARITSIS, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles 1986, p. 68.

7. « Histoire du Mechique », p. 22-23.

mythe que sa fonction qui importe : il répond aux interrogations de l'être humain par le biais d'une construction mentale qui unifie le visible et l'invisible. Le mythe, donc, n'est pas figé, il n'appartient pas uniquement au passé, mais au contraire il se dit et se vit au quotidien – on le retrouve d'ailleurs dans les rites qui, fréquemment, y font allusion ou le réactualisent. Les rites étant à leur tour présents dans les mythes, on peut conclure que mythe et rite s'alimentent réciproquement.



Fig. 1. Huitzilopochtli et Motecuhzoma font des offrandes au Soleil. Détail du « *teocalli* de la guerre sacrée », Museo Nacional de Antropología, Mexico.

Cliché Sylvie Peperstraete.

Enfin, le mythe n'est pas irrationnel mais il a sa logique et son langage propres, ce qui peut le rendre déroutant, surtout lorsqu'on ne dispose pas de toutes les clés pour le comprendre puisqu'il concerne une culture ancienne et fort différente de la nôtre. Une constante est l'utilisation d'un « schème transcendantal qui unifie et régularise l'expérience », c'est-à-dire d'une métaphore tirée du quotidien, sorte de fil conducteur qui assure la cohérence interne du discours. « Transcendantal » est à comprendre ici comme une condition de possibilité, une façon de rendre le lien entre visible et invisible possible. Parmi les schèmes les plus fréquents, on peut citer celui de la parenté – lorsque l'*Histoire du Mexique* affirme qu'« un autre dieu, nommé pilciutentli, et sa femme se appelloyt Chuquiquecal, les quels avoynt ung fils nommé Choquipili »⁸, elle ne fait rien d'autre que décrire le monde des dieux en recourant à une expérience humaine –, ou encore celui du chemin – pensons par exemple aux pérégrinations des Mexica.

Or, dans les mythes mésoaméricains, parmi les schèmes récurrents, se détache celui du rituel. Les mythes sont en effet émaillés d'évocations, de représentations ou de descriptions d'une série de pratiques rituelles, courantes dans le monde pré-hispanique, et qui sont ici mises à contribution pour traiter de l'enchevêtrement des mondes visible et invisible. Dans cette optique, les actions décrites sont tirées de l'expérience humaine, mais ceux qui les accomplissent sont, le plus souvent, des

8. « Histoire du Mexique », p. 30.

êtres appartenant au monde invisible – des dieux ou des ancêtres. Ainsi, lors de la création du Soleil, ce ne sont pas des prêtres, mais les dieux, qui s'extraient du sang puis procèdent au sacrifice. Les mythes fondent ces pratiques rituelles mais surtout, ils recourent au schème du rituel pour décrire et définir les modalités de communication entre les dieux et les êtres humains. Certains rites réactualisaient le mythe (lors de la vingtaine d'Ochpaniztli, la création de la Terre, lors de celle de Panquetzaliztli, la création du Soleil, etc.), mais le mythe lui-même utilise le rite comme une métaphore issue de l'expérience quotidienne.

Que pouvons-nous, dès lors, espérer retirer des mythes à propos des spécialistes rituels du Mexique préhispanique ? Les plus importantes pratiques rituelles mésoaméricaines s'y trouvent ; l'analyse de leur fonction au sein du mythe permet de mieux cerner quels étaient leur rôle et leur sens dans la vie rituelle des anciens Mexicains et, partant, l'essence même de la fonction sacerdotale. Passant en revue les différentes sources à notre disposition, nous avons réalisé un inventaire des rites qui y étaient présents, puis nous les avons analysés dans leur contexte, et par rapport aux connaissances actuelles sur les pratiques décrites ou évoquées, pour tenter d'en faire ressortir le sens.

II. Les spécialistes rituels dans les mythes du Mexique central préhispanique

Bien que ce soient des protagonistes divins qui exécutent les rites dans un certain nombre de mythes, les passages relatifs aux pérégrinations des Mexica ou d'autres populations mettent tout de même en scène des spécialistes rituels, prédécesseurs archétypaux des *tlamacazque* qui servaient les dieux à l'époque préhispanique. Ils en possèdent certaines caractéristiques mais ont aussi leurs spécificités.

Les dieux, bien souvent, n'apparaissent pas directement à leurs fidèles, mais leur manifestaient leur volonté par le biais de rêves⁹, ou se laissaient voir sous forme d'animaux¹⁰, ou bien encore on les entendait parler mais on ne pouvait les voir¹¹. La plupart du temps cependant, durant les pérégrinations, ils avaient un

9. Ainsi, selon D. DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, p. 72-73, p. 75 et p. 89, Huitzilopochtli donne fréquemment ses directives en rêve : sur l'abandon des Tarasques et de Malinalxochitl, sur la façon dont il faut s'installer à Coatepec, sur le signe qui leur annoncera leur arrivée à Mexico, etc.

10. Tezcatlipoca pouvait par exemple, d'après l'« Histoyre du Mechique », p. 33, prendre la forme d'un singe, ou d'un oiseau qui battait des ailes afin de faire du bruit et de réveiller ceux qui dormaient quand il voulait leur parler. Ou encore, on ne voyait que ses pattes, de coq ou d'aigle : *Codex Telleriano-Remensis : Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, éd. E. QUIÑONES KEBER, Austin 1995, fol. 20v°.

11. Tezcatlipoca était invisible et, quand il s'adressait à un être humain, il était « comme une ombre » : B. DE SAHAGÚN, *Florentine Codex : General History of the Things of New Spain*, éd. C. E. DIBBLE, A. J. O. ANDERSON, Salt Lake City 1950-1982, t. III, p. 11. Quant à Huitzilopochtli, à Tula, il apparaissait sous une forme noire et on l'entendait pleurer sous terre : « Historia de los mexicanos por sus pinturas », dans A. M. GARIBAY KINTANA (éd.), *Teogonía e historia de los mexicanos*, Mexico 1965, p. 44 ; les Mexica l'entendaient sans le voir : F. A. TEZOMOC, *Crónica mexicana*, éd. G. DÍAZ MIGOYO, G. VÁZQUEZ CHAMORRO, Madrid 2001, p. 59.

interlocuteur privilégié qui avait la charge de communiquer avec eux et, surtout, d'exécuter leurs ordres et, le cas échéant, de les transmettre à l'entière du groupe. Concernant les Mexica, c'est surtout Huitzilopochtli, en tant que divinité tutélaire, qui intervient de la sorte. Il apparaît, avant le départ d'Aztlan, au cadet des deux frères qui se disputent pour savoir lequel des deux a le dieu le plus puissant¹² ; à Coatepec, il s'adresse à Tochancalqui pour qu'il mette le feu à un serpent en bois, avec lequel Coyolxauhqui sera frappée¹³ ; à Chapultepec, il apparaît à Cuauhtlequetzqui pour lui indiquer l'endroit où enterrer le cœur de Copil et, à Mexico, il s'adresse à Tenoch pour lui dire que c'est là qu'il faut s'installer¹⁴. Cristobal del Castillo décrit en détail la façon dont Huitzilopochtli a une relation privilégiée avec son dieu ; il est son « gardien et serviteur » et il communique avec lui, puisque le dieu lui apparaît et lui parle. Durant les pérégrinations, la divinité apparaît aussi au reste de son peuple, mais sous la forme d'un aigle¹⁵. Tlaloc, en tant que divinité autochtone accueillant les nouveaux venus, se manifeste également au moment de la fondation de Mexico-Tenochtitlan. Il appelle Axolohua en l'attirant sous l'eau, pour lui signifier qu'il souhaite la bienvenue à Huitzilopochtli, et qu'ensemble ces dieux régneront sur le monde¹⁶. Dans l'*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, c'est Opopochtli, une autre divinité aquatique, qui s'adresse au porteur de Huitzilopochtli et lui dit que le dieu des Mexica et lui doivent être amis, étant gauchers tous les deux¹⁷.

Les interlocuteurs des dieux sont, de fait, la plupart du temps, les porteurs de leur paquet sacré, et ils sont précisément qualifiés de *teomamaque*, « ceux qui portent le dieu sur leur dos ». Juan de Torquemada explique le terme et son origine lorsqu'il rapporte la rencontre des Mexica avec Huitzilopochtli, à Colhuacan, au début des pérégrinations : le dieu apparaît à Huitziton et Tecpatzin, leur demande de l'emmener et leur dit qu'il va les favoriser. Ceux-ci acceptent ; le Colibri gaucher leur demande alors de lui fabriquer un siège pour le transporter, et de désigner quatre personnes du groupe pour devenir ses « ministres ». Ceux-ci sont appelés *teotlmacatzin* (« ceux qui donnent au dieu ») et l'action de porter le dieu sur le dos est

12. « Histoyre du Mechique », p. 15.

13. B. DE SAHAGÚN, *Florentine Codex*, t. III, p. 4.

14. « Historia de los mexicanos por sus pinturas », p. 51 et p. 55-56.

15. C. DEL CASTILLO, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*, éd. F. NAVARRETE LINARES, Mexico 2001, p. 104-105.

16. « Codex Aubin », dans *Geschichte der Azteken. Der Codex Aubin und verwandte Dokumente*, éd. W. LEHMANN, G. KUTSCHER, G. VOLLMER, Berlin 1981, fol. 24-26 ; J. DE TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, éd. M. LEÓN-PORTILLA, Mexico 1975-1983, t. I, p. 397-398 ; D. CHIMALPAHIN, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, éd. R. TENA, Mexico 1998, p. 212-213. Voir aussi J. CONTEL, « Tlaloc, Axolohua, Huitzilopochtli et la fondation de Mexico-Tenochtitlan », dans N. RAGOT, S. PEPERSTRAETE, G. OLIVIER (éd.), *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Turnhout 2011, p. 293-313.

17. « Historia de los mexicanos por sus pinturas », p. 47.

nommée *teomama*¹⁸. Équivalents mythiques des prêtres dans les pérégrinations, les *teomamaque* sont comme eux les serviteurs du dieu. L'expression utilisée est éloquente, « porter sur son dos » signifiant aussi pour les Nahuas, au figuré, avoir une charge¹⁹. Le *Codex Azcatitlan* montre les *teomamaque* des Mexica à plusieurs reprises ; ils portent Huitzilopochtli mais aussi d'autres dieux²⁰. Près de Chicomoztoc, une femme est accompagnée de la glose *quimama inteo*, « elle porte leur dieu sur son dos », tandis qu'à Coatepec deux *teomamaque* sont représentés et désignés comme *tlatlamacazque in mexica*, « les prêtres des Mexica » ; un peu plus loin, à Colhuacan, le dirigeant Coxcoxtli est figuré en train de s'entretenir avec des *teomamaque* et, à nouveau, une glose les identifie comme *mexica tlatlamacasque*²¹. Il est intéressant de noter que ces *teomamaque* pouvaient, comme les prêtres préhispaniques, être en même temps des chefs politiques ou des guerriers, ces catégories étant perméables au Mexique ancien. C'est ainsi que Totoltec atl Tzompachtli Tlailotlateuctli, *tlatoani* des Teotenanca, était aussi le *teomama* de leur dieu Nauhyoteuctli Xipil, et que lors de la bataille de Chapultepec, c'est le *teomama* Cuauhlequetzqui qui capture et tue Copil²².

Les dieux dont les *teomamaque* avaient la charge sont souvent décrits et figurés sous la forme de paquets sacrés ou *tlaquimilolli*²³. Constitués de restes divins variés – les *Anales de Cuauhtitlan* mentionnent ainsi le bâton de Mixcoatl, le miroir de Tezcatlipoca ou encore les cendres d'Itzpapalotl²⁴ – qui peuvent former l'enveloppe du *tlaquimilolli* ou en constituer le contenu, les paquets sacrés, selon Gerónimo de Mendieta, étaient considérés comme des « idoles principales » et vénérés bien davantage encore que les effigies divines en pierre ou en bois²⁵. Manifestations de la divinité et supports matériels pour le culte, ces paquets sacrés jouent un rôle central dans le lien entre les dieux et leurs *teomamaque* durant les pérégrinations. On leur construisait de petits autels lorsque l'on s'installait à un endroit, même pour très peu de temps et, à Mexico comme dans d'autres villes du Mexique central, ils demeuraient dans les temples, aux côtés des statues des dieux, continuant

18. J. DE TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, t. I, p. 114. Les *teomamaque* sont souvent au nombre de quatre : cf. F. A. TEZOSOMOC, *Crónica mexicáyotl*, éd. A. LEÓN, Mexico 1998, p. 19 ; « Codex Aubin », f. 4, etc.

19. A. WIMMER, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*, référence en ligne : <http://sites.estvideo.net/malinal/>, s. v. « mama ».

20. *Codex Azcatitlan*, éd. R. H. BARLOW, M. GRAULICH, Paris 1995, pl. 3.

21. *Codex Azcatitlan*, pl. 5, 6 et 11.

22. D. CHIMALPAHIN, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, p. 106-107 et p. 158-161.

23. « Chose enveloppée », un mot formé à partir du verbe *quimiloa*, « envelopper dans une pièce de tissu », qui qualifie aussi l'action d'enveloppement d'un défunt dans un linceul : A. DE MOLINA, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, éd. M. LEÓN-PORTILLA, Mexico 1977, f. 90 et 134 ; G. OLIVIER, « Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des Indiens du Mexique central (xv^e-xvi^e siècles) », *Journal de la Société des Américanistes* 81 (1995), p. 105-141.

24. « Anales de Cuauhtitlan », dans J. BIERHORST (éd.), *History and mythology of the Aztecs : the Codex Chimalpopoca*, Tucson 1992, p. 23, 44 et 49.

25. G. DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, éd. J. GARCÍA ICAZBALCETA, A. RUBIAL GARCÍA, Mexico 2002, t. I, p. 184.

vraisemblablement à être servis et consultés. Au sein de l'organisation sacerdotale préhispanique, c'était sans doute le *teohuatzin* du dieu – un spécialiste rituel qui, au sein d'un temple, avait la charge du dieu et était souvent le seul à pouvoir l'approcher²⁶ – qui s'en occupait. C'est, sans surprise, le *tlaquimilolli* de Huitzilopochtli qui est le plus souvent représenté et mentionné lors des pérégrinations mexica, même si d'autres paquets sont parfois évoqués²⁷. Dans la plupart des sources, le dieu est déjà un paquet dès le départ d'Aztlan, mais certains auteurs rapportent son origine, comme Cristobal del Castillo selon lequel ce sont les os enveloppés du guide des Mexica, à travers lesquels il continuait à leur parler et à les guider, qui formèrent le *tlaquimilolli* du Colibri gaucher²⁸. En revanche, d'après l'*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, c'est le pagne du dieu qui constituait le paquet²⁹. Mais comment, concrètement, procédait-on pour communiquer avec le dieu ? Les mythes nous dévoilent une série de pratiques, que les spécialistes rituels préhispaniques reproduisaient au quotidien.

III. Les rites dans les mythes du Mexique central préhispanique

Dans la version du mythe de création du Soleil que rapporte Mendieta, après le sacrifice des dieux à Teotihuacan, leurs « dévots » erraient tristement, cherchant à les apercevoir, quand Tezcatlipoca apparut à son « dévot » et lui demanda de se rendre à la maison du soleil pour en ramener des chanteurs et des instruments de musique, afin qu'il puisse l'honorer comme il se doit³⁰. Cet épisode pose la question fondamentale des moyens dont disposent les êtres humains pour rendre hommage à leurs créateurs et leur adresser leurs demandes. Les rites présents dans les mythes y font largement écho.

Les rites sanglants et les mortifications corporelles

Dans le *Codex de Florence*, Nanahuatl à Teotihuacan et Quetzalcoatl à Tula sont des modèles du dévot méritant. Les bonnes pratiques de Nanahuatl sont contrastées avec les offrandes de moindre valeur de Tecciztecatl, tandis que les mortifications de Quetzalcoatl sont explicitement dites fonder les pratiques des prêtres : il se tirait du sang des jambes, avec lequel il ensanglantait des épines, il se baignait à minuit à un point d'eau appelé Xipacoya, et cette façon de faire a été reprise par les prêtres à Mexico³¹ (voir fig. 2). Les *Anales de Cuauhtitlan* décrivent elles aussi de façon minutieuse les pratiques du Quetzalcoatl toltèque, qui semblent être un

26. Voir S. PEPERSTRAETE, « La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique (III), *Annuaire EPHE-SR* 123 (2016), p. 9-13.

27. Le *Codex Azcatitlan*, pl. 3, montre par exemple plusieurs porteurs avec différents dieux dans leurs paquets et, selon D. DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, p. 72, les Mexica emmenaient sept autres dieux en plus de Huitzilopochtli, renvoyant au lieu d'origine mythique des sept cavernes, où avaient habité sept populations différentes.

28. C. DEL CASTILLO, *Historia de la venida de los mexicanos*, p. 120-121.

29. « *Historia de los mexicanos por sus pinturas* », p. 44.

30. G. DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, p. 185.

31. B. DE SAHAGÚN, *Florentine Codex*, t. III, p. 14 et t. VII, p. 43-44.

inventaire de celles des prêtres (extractions de sang, bains glacés, jeûne, ainsi que, comme les grands prêtres à Mexico qui portaient précisément le titre de *quetzalcoatl*, une réclusion permanente)³². La sœur du Serpent à Plumes, qui a des pratiques similaires, est quant à elle qualifiée de *mozauhqui* (« qui jeûne »), comme les serviteurs des temples à Mexico.



Fig. 2. Quetzalcoatl en train de s'extraire du sang dans le *Codex de Florence*.
Dessin Nicolas Latsanopoulos.

Modèle mythique du prêtre, donc, le Quetzalcoatl de Tula passait la majeure partie de son temps reclus, à s'infliger toutes sortes de mortifications corporelles. On aurait pu s'attendre à ce qu'il offre aussi des vies humaines mais, au contraire, de nombreuses sources précisent qu'il ne le faisait pas, voire qu'il s'y opposait³³. Bien sûr, chez les auteurs chrétiens qui voyaient un saint homme en Quetzalcoatl, il y avait une volonté évidente de ne pas ternir son image³⁴, mais l'idée vient aussi du fait que la Tula mythique, reflet des lieux d'origine, est un endroit d'abondance où l'on ne meurt pas ; la mort n'y fait irruption que lors des cataclysmes

32. « Anales de Cuauhtitlan », p. 30.

33. Les « Anales de Cuauhtitlan », p. 31, par exemple, expliquent que Quetzalcoatl refusait le sacrifice humain et offrait plutôt des animaux.

34. C'est par exemple le cas de D. DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. II, p. 17-24, pour qui Quetzalcoatl n'était autre que Saint Thomas des Indes.

qui mettent fin à l'ère toltèque³⁵. De façon révélatrice, un passage au ton très différent, dans l'*Histoire du Mechique*, dit au contraire que Quetzalcoatl arrivant à Tula y apporta le sacrifice³⁶. Il a trait à la jeunesse du personnage, qui y est présenté comme un vaillant guerrier, et Tula n'est pas encore la réplique du paradis originel qu'elle deviendra par la suite.

Équivalent du sacrifice³⁷, qu'il précède dans les mythes comme dans les rites, l'autosacrifice est comme lui étroitement associé au processus créateur. Les dieux s'extraient du sang avant la création du Soleil, pour le « mériter »³⁸, et avant la création de l'être humain³⁹, la *Leyenda de los Soles* précisant que « tous ces dieux méritèrent ». Dans les *Anales de Cuauhtitlan*, Mixcoatl se saigne et un *mahcehual*, un « mérité », naquit⁴⁰. L'autosacrifice et les autres mortifications corporelles que l'on s'inflige volontairement visent, on le constate, à acquérir du mérite en vue d'en retirer un bénéfice. Ainsi Ce Acatl va-t-il seul dans les montagnes et s'extraît-il du sang pour devenir un grand guerrier⁴¹. Il est même possible, semble-t-il, pour le pénitent assidu, de contraindre les dieux à donner quelque chose contre leur gré⁴². Donc, même si l'aspect purificateur est présent, l'autosacrifice n'est pas toujours lié à l'expiation d'une faute, contrairement à ce que laissent entendre des auteurs influencés par les conceptions chrétiennes, comme le commentateur du *Codex Vaticanus A* qui le ramène systématiquement aux « péchés »⁴³. Cette conception

35. M. GRAULICH, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, p. 195-199. B. DE SAHAGÚN, *Florentine Codex*, t. III, p. 21-29, l'illustre clairement, avec la série de catastrophes provoquées par Tezcatlipoca. Les « *Anales de Cuauhtitlan* », p. 40, se bornent à préciser que les sacrifices humains ne débutèrent à Tula qu'après le départ de Quetzalcoatl, tout comme le *Codex Vaticanus A*, éd. F. ANDERS, M. JANSEN, Graz 1996, f. 15 qui explique que ce n'est qu'après Quetzalcoatl que l'on inventa le sacrifice par cardiectomie.

36. « *Histoire du Mechique* », p. 35.

37. C.-F. BAUDEZ, *La douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*, Paris 2012, p. 181-207.

38. B. DE SAHAGÚN, *Florentine Codex*, t. VII, p. 43-46 ; « *Leyenda de los Soles* », dans J. BIERHORST (éd.), *History and mythology of the Aztecs : the Codex Chimalpopoca*, Tucson 1992, p. 148 ; « *Historia de los mexicanos por sus pinturas* », p. 35 ; « *Histoire du Mechique* », p. 30.

39. « *Histoire du Mechique* », p. 27 ; « *Leyenda de los Soles* », p. 146.

40. « *Anales de Cuauhtitlan* », p. 126.

41. « *Historia de los mexicanos por sus pinturas* », p. 37-38.

42. M. GRAULICH, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris 2005, p. 58-59.

43. En outre, selon le *Codex Vaticanus A*, f. 7^v-8, c'est Quetzalcoatl qui a inventé l'autosacrifice : il faisait pénitence afin d'apaiser les dieux pour qu'ils pardonnent à son peuple et les hommes commencèrent à l'imiter. Parmi ses suiveurs, Toteç, qualifié de « grand pécheur », « fit pénitence et appela les Toltèques à en faire de même car ils avaient tous grandement péché, ayant oublié de servir et de sacrifier à leurs dieux, et s'adonnant aux plaisirs ». Même si la dimension expiatoire n'est pas absente de l'autosacrifice, la pratique visait avant tout à acquérir du mérite et elle est ici détournée de sa fonction première. La relecture chrétienne est encore plus accentuée chez T. DE BENAVENTE, dit MOTOLINIA, *Memoriales*, éd. L. GARCÍA PIMENTEL, Mexico 1903, p. 13, qui explique que Quetzalcoatl « se tirait du sang des oreilles et de la langue, non pour servir le démon, mais en pénitence contre le vice de la langue et de l'ouïe ; après le démon l'appliqua à son culte et à son service ».

explique la raison d'être des pénitences pratiquées au début des pérégrinations⁴⁴, avant les intronisations seigneuriales⁴⁵ et, en fait, avant la plupart des rites : il fallait se purifier et acquérir du mérite avant d'entreprendre quoi que ce soit. À l'inverse, les pénitences non respectées ont souvent des conséquences fâcheuses⁴⁶.

L'autosacrifice, donc, visant à acquérir du mérite, précède habituellement le sacrifice. Dans les mythes, celui-ci intervient essentiellement lors de la création du Soleil et de la Terre. La Terre, créée à partir d'un être primordial déchiré, pleure et ne se tait que si on lui donne des cœurs à manger, et elle ne veut porter ses fruits que si elle est arrosée de sang⁴⁷ ; le Soleil est créé suite à l'immolation de Nanahuatl dans le brasier de Teotihuacan et son sacrifice est suivi de celui des autres dieux, auxquels on ouvre la poitrine pour que l'astre se mette en mouvement⁴⁸. La *Leyenda de los Soles* dit explicitement que le Soleil, pour bouger, demande le sang, la servitude des dieux. À leur suite, les prêtres, les *tlamacazque*, c'est-à-dire « ceux qui donnent », prendront la relève et devront servir en offrant de nouvelles victimes. Car comme la Terre dans le récit de l'*Histoyre du Mechique*, le Soleil « mange des cœurs et boit du sang » ; à la suite de sa création, dans l'*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Camaxtli tue les 400 Chichimèques pour le nourrir et il fait la guerre pour continuer à lui donner à manger⁴⁹, initiant ainsi la pratique.

Dans les pérégrinations, les épisodes de sacrifices sont des variantes sur le thème de la création du Soleil et de la Terre. Ainsi, dans les sources dérivant de la *Chronique X*, la victoire de Huitzilopochtli-Soleil à Coatepec, qui marque l'avènement-aube des Mexica, fonde elle aussi la pratique du sacrifice par cardiectomie⁵⁰. De surcroît, elle la relie aux Mexica, comme dans d'autres sources qui leur

44. D. CHIMALPAHIN, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, p. 84-85, et F. A. TEZOMOC, *Crónica mexicáyotl*, p. 16, précisent que les Mexica se tirèrent du sang à quatre reprises au moment du départ, tandis que dans le *Codex Vaticanus A*, f. 67, au sortir des sept cavernes, deux hommes sont représentés en train de s'autosacrifier. Dans le *Codex Azcatitlan*, pl. 5, et commentaire p. 61, n. 21, il se peut que la scène dans l'eau soit à relier à ces actes de purification.

45. À l'instar des rites d'intronisation chez les Mexica, qui débutaient par une période de réclusion au cours de laquelle le nouvel élu jeûnait et s'autosacrifiait, les « *Anales de Cuauhtitlan* », p. 27 mentionnent le « jeûne seigneurial » (*motlatocazauh*) de quatre jours qui précéda l'intronisation de Huactli, premier seigneur de Cuauhtitlan, et l'*Historia tolteca chichimeca*, éd. P. KIRCHHOFF, L. ODENA, L. REYES, Mexico 1976, f. 19^v affirme que les seigneurs chichimèques firent de même avant qu'Icxicatl et Quetzalteuyecac leur perforent le septum nasal.

46. Le *Codex Vaticanus A*, f. 30^v-31 et le *Codex Telleriano-Remensis*, f. 21^v-22 contrastent Quetzalcoatl « honoré par ses abstinences et sacrifices » avec Chantico, « la première à avoir offert des sacrifices » mais qui fut changée en chien car elle avait auparavant mangé un poisson grillé et Tonacatecuhtli fut « offensé de cette insolence d'avoir sacrifié sans avoir jeûné ». Songeons aussi au même Quetzalcoatl qui, après avoir bu du *pulque*, dut quitter Tula où les cataclysmes s'enchaînaient.

47. « *Histoyre du Mechique* », p. 29.

48. B. DE SAHAGÚN, *Florentine Codex*, t. VII, p. 46-58 ; « *Leyenda de los Soles* », p. 149.

49. « *Historia de los mexicanos por sus pinturas* », p. 36-37.

50. D. DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, p. 76-77, et F. A. TEZOMOC, *Crónica mexicana*, p. 58-60. Bien entendu, avant les Mexica, la victoire de Quetzalcoatl sur le Mixcoatepec était déjà une variante de la création du Soleil ; la « *Leyenda de los Soles* », p. 154, par exemple, rapporte la façon dont les oncles de Quetzalcoatl voulurent l'attaquer mais furent vaincus, et

en attribuent la paternité. Dans le *Codex de Florence*, qui livre un récit détaillé de l'approche des 400 Huitznahua que le Colibri gaucher va terrasser, l'imbrication du mythe et du rite est telle que les étapes correspondent à celles suivies par les victimes sacrificielles lors de la fête de Panquetzaliztli, au cours de laquelle on rejouait la victoire de Huitzilopochtli. L'arme du dieu, le *xiuhcoatl*, est ici un serpent factice auquel on met le feu, comme dans le rite⁵¹. Quant à l'épisode de la « femme de la discorde » à Colhuacan, il s'agit d'une variante du mythe cosmogonique du déchirement de Tlalteotl, et il introduit la pratique de l'écorchement⁵². Les rites d'Ochpaniztli, au cours desquels une personnification d'une divinité tellurique était écorchée, y font allusion.

Corollaire de son pouvoir créateur, le sacrifice entretient également des liens avec la fertilité. Le fait que la terre donne ses fruits lorsqu'elle est arrosée de sang ou encore que, lors de la famine à Tula, le sacrifice de la fille de Tozcuecuex ramène la prospérité, l'illustre clairement. Dans les pérégrinations, le sacrifice assied aussi le pouvoir des nouveaux venus, puisque les Tlaloque expliquent à Tozcuecuex que c'est pour les Mexica que les plantes reviennent, alors que les Toltèques mourront de faim. Et, lorsque le *teomama* de Huitzilopochtli jette le cœur de Copil, il est fait référence à la natte de Quetzalcoatl, dont les Mexica vont prendre la place⁵³. Enfin, lors de la fondation de Mexico, les Mexica élèvent un petit autel au pied du figuier de barbarie qu'ils ont découvert, et placent une victime sacrificielle ennemie en son sein⁵⁴.

Les rites ignés

Les anciens Mésoaméricains n'offraient pas que du sang à leurs dieux. Beaucoup d'offrandes étaient brûlées et les mythes ne manquent pas d'y faire référence, notamment à propos de Nanahuatl et Tecciztecatl à Teotihuacan et de Quetzalcoatl à Tula⁵⁵. Ce sont les pierres précieuses et, surtout, le copal, quasiment systématiquement présent, qui sont les offrandes les plus souvent mentionnées. Brûler quelque chose est une façon de le transformer et de l'envoyer aux dieux, qui en reçoivent la fumée et se nourrissent des odeurs. C'est pourquoi, outre le copal dont la combustion dégage une fumée épaisse et une odeur prononcée, les Mexica brûlaient aussi d'autres substances odorantes – comme le décrit un passage de l'*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, à propos d'offrandes faites à Tula pour Huitzilo-

leur poitrine fut ouverte par le jaguar, l'aigle et le loup qui avaient été convoqués par le Serpent à Plumes.

51. B. DE SAHAGÚN, *Florentine Codex*, t. III, p. 3-4.

52. D. DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, p. 84-86.

53. « Leyenda de los Soles », p. 158 ; F. A. TEZOMOC, *Crónica mexicáyotl*, p. 43.

54. « Codex Aubin », fol. 25 ; J. DE TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, t. I, p. 134-135 ; D. CHIMALPAHIN, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, p. 212-213 ; *Codex Azcatitlan*, pl. 12 ; etc.

55. Nanahuatl : « Leyenda de los Soles », p. 148 ; B. DE SAHAGÚN, *Florentine Codex*, t. VII, p. 43-44. Quetzalcoatl : « Anales de Cuauhtitlan », p. 30 ; *Codex Vaticanus A*, fol. 7v° ; D. DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. II, p. 22.

pochtli⁵⁶. Le brûlage de copal était à ce point fréquent et caractéristique que, dans l'iconographie des prêtres, l'encensoir portatif *tlemaitl* est l'un des objets les plus couramment représentés, et est un symbole de l'offrande. Les prêtres *tlenamacaque* (« qui donnent le feu »), qui étaient plus particulièrement liés à ce type d'activités, sont même occasionnellement mentionnés lors des pérégrinations, comme quand le *tlenamacac* Tenoch brûle du copal devant Huitzilopochtli après avoir enterré le cœur de Copil⁵⁷.

Un autre aspect important lié aux rites ignés et présent dans les mythes, concerne le traitement réservé aux défunts. Lorsque Quetzalcoatl, ayant dû quitter Tula, meurt, ses « serviteurs » le brûlent, et de là viendrait la coutume d'incinérer les morts⁵⁸. Surtout, l'*Histoyre du Mechique* précise qu'à partir de la fumée qui s'élève du bûcher, une grande étoile se forme – probablement la planète Vénus –, tandis que dans les *Anales de Cuauhtitlan*, les cendres montent vers le ciel et prennent la forme d'oiseaux précieux, puis Quetzalcoatl réapparaît en tant que Tlahuizcalpantecuhli, c'est-à-dire Vénus. Le caractère transformateur du feu est ici particulièrement explicite – et on se souviendra aussi qu'à Teotihuacan, c'est après leur saut et leur combustion dans le brasier que Nanahuatl et Tecciztecatl deviennent Soleil et Lune – ; il permet l'accès au monde des défunts et à la renaissance, qui en soi est une sorte de re-création.

Car le feu possède aussi des propriétés fertilisantes, comme le rappelle l'épisode de la naissance des 1600 dieux à partir d'une étincelle produite par un couteau de silex tombé du ciel⁵⁹. Allumer un feu, c'est faire jaillir une étincelle de vie, donc c'est un acte de création et la raison pour laquelle, au commencement d'une ère ou d'un cycle, on fait du feu. C'est le tout premier acte de Quetzalcoatl et de Huitzilopochtli et, lors de la recréation du monde après le déluge, Tezcatlipoca fore lui aussi un feu⁶⁰. La sortie des Mexica et celle des Chichimèques de leur lieu d'origine, sont accompagnées de la même action⁶¹. Qui plus est, le feu allumé par Tezcatlipoca lui permet de relever le ciel, qui s'était effondré, et de bloquer les eaux du déluge. Michel Graulich y a vu une explication aux rites ignés ayant lieu dans les moments critiques (ligature d'années, etc.), ainsi qu'aux feux qui brûlaient perpétuellement dans les temples : le feu, qui permettait de tenir éloignées les eaux du déluge et l'obscurité, maintenait l'écart entre le ciel et la terre⁶². Le feu est donc un moyen de communiquer avec les dieux, de les honorer et de les nourrir, mais aussi un vecteur de transformation, de création et, en même temps, de maintien à distance des ténèbres, c'est-à-dire du chaos ; par là même, il est un

56. « Historia de los mexicanos por sus pinturas », p. 44. Voir M. GARCÍA GONZÁLEZ, « Efluvios mensajeros. El copal y el *yauhtli* en los sahumerios del Templo Mayor », *Arqueología Mexicana* 135 (2015), p. 44-49.

57. D. CHIMALPAHIN, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, p. 160-161.

58. « Histoyre du Mechique », p. 38. Dans les « Anales de Cuauhtitlan », p. 36, il se brûle lui-même.

59. G. DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, p. 181.

60. « Historia de los mexicanos por sus pinturas », p. 25 et p. 33 ; « Leyenda de los Soles », p. 144-145.

61. *Codex Azcatitlan*, pl. 5 ; *Historia tolteca chichimeca*, f. 16.

62. M. GRAULICH, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, p. 102-103.

principe d'ordonnement et sa présence dans les grands mythes cosmogoniques est pleinement justifiée.

Le lien est également fort étroit entre le feu, le pouvoir et la guerre. Lorsque les Populoca découvrent le feu dans l'*Histoire du Mexique*, ils le considèrent comme un prodige, un « miracle » et Torquemada relate, durant les pérégrinations des Mexica, un émerveillement semblable lorsque Huitziton parvient à faire jaillir du feu de bâtons contenus dans un paquet découvert en cours de route⁶³. Un premier paquet, contenant une pierre verte, avait d'abord attiré les convoitises au point d'entraîner la scission du groupe mais ce sont ceux qui ont choisi le paquet avec les bâtons à forer le feu, les futurs Mexica Tenochca, qui deviendront les plus puissants. Quand, suite à leur découverte, les Populoca allument un grand brasier, c'est à la fois une façon de montrer leur pouvoir et un prélude à la guerre, comme cela se faisait à l'époque préhispanique avant le début d'une bataille.

Le chant et la musique

Le chant et la musique étaient omniprésents dans les rites. L'analyse de leur rôle dans les mythes permet de faire ressortir le fait qu'ils constituaient des offrandes à part entière et honoraient les dieux au même titre que le sang et les odeurs. Le mythe qui fonde la pratique n'est autre que celui de l'origine de la musique, que nous avons déjà évoqué, et qui est rapporté par l'*Histoire du Mexique* et Mendieta. L'envoyé de Tezcatlipoca, donc, est chargé d'aller chercher des musiciens et des instruments à la maison du soleil. Il appelle les musiciens en entonnant le chant que le Seigneur au Miroir Fumant lui a appris pour l'occasion, et l'un d'entre eux, qui ne peut s'empêcher de lui répondre, s'en va avec lui, apportant la musique qui sera dès lors utilisée dans les chants et les danses en l'honneur des dieux⁶⁴. Comme l'a souligné Guilhem Olivier, avec la musique, Tezcatlipoca a fourni aux hommes un moyen d'établir un contact entre le monde des mortels et celui des dieux, dans le but de leur permettre d'adorer leurs créateurs⁶⁵.

Surtout, ce mythe montre que le fait de chanter ou de jouer d'un instrument a un effet dynamique : le chant de l'envoyé de Tezcatlipoca cause irrésistiblement la descente des musiciens, d'où sans doute l'une des raisons d'être des sonneries de conques qui marquaient le début des rites, la *Relación de Michoacán* affirmant d'ailleurs que le son des « trompettes » causait la descente des dieux aux endroits de sacrifice⁶⁶. Le souffle, par ailleurs, comme le chant et la musique dont il est

63. « Histoire du Mexique », p. 12 ; J. DE TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, t. I, p. 115.

64. « Histoire du Mexique », p. 32-33 ; G. DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, p. 185.

65. G. OLIVIER, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le « Seigneur au miroir fumant »*, Paris 1997, p. 245-248.

66. *Ibid.* et *Relacion de las ceremonias y rictos y poblacion y gobernacion de los indios de la provincia de Mechucan*, éd. M. FRANCO MENDOZA, Zamora 2000, p. 518. On notera que les pièges que Tezcatlipoca tend aux Toltèques et à Quetzalcoatl, à la fin de l'ère toltèque, impliquent aussi l'effet dynamique du chant et de la musique : B. DE SAHAGÚN, *Florentine Codex*, t. III, p. 21-22, rapporte ainsi que Tezcatlipoca chante et joue du tambour pour les Toltèques, qui commencent à chanter à leur tour, et à danser, avançant jusqu'à un gouffre où nombre d'entre eux tombent.

parfois rapproché, est dynamique et créateur. C'est le souffle d'Ehecatl, le dieu du vent, qui met le soleil en mouvement après sa création car le sacrifice des dieux n'y a pas suffi⁶⁷. Le souffle du vent est bien sûr assimilé au souffle vital, mais il est aussi très proche de la parole, du chant et de la musique. Par conséquent, les prières, les chants et la musique maintenaient la dynamique de l'univers, au même titre que les sacrifices.

Les rites sanglants, les rites ignés et les rites impliquant des chants et de la musique sont donc tous trois présents dans les mythes. Ceux-ci soulignent le fait que les trois types de rites peuvent être une offrande, une façon de nourrir et d'honorer les dieux, mais aussi qu'ils ont un aspect créateur, un rapport avec la fertilité, et qu'ils peuvent obliger les dieux à répondre à une demande. Ils sont complémentaires et ont un rôle fondamental dans les processus de création et dans les modalités de communication entre les dieux et les mortels. Les prêtres, qui servent et nourrissent les dieux, ont la lourde tâche de veiller à maintenir le monde en bon ordre de marche et ils sont chargés d'accomplir, suivant des modalités diverses, tous ces rites mentionnés dans les mythes. L'iconographie y renvoie constamment car bon nombre d'images les représentent tenant d'une part des instruments d'auto-sacrifice ou de sacrifice, d'autre part l'attirail d'encensement. Souvent aussi, ils sont figurés avec des instruments de musique.

67. B. DE SAHAGÚN, *Florentine Codex*, t. VII, p. 55-56.